

МОТИВ РАЙСЬКИХ ДАРІВ

у «Ходінні Агапія до Раю» та «Житті Єфросина Кухаря»

У християнському художньому наративі, іконографії й фольклорі імагологічна парадигма зображення житла праведників реалізувалася в межах трьох незалежних традицій, які продовжували впливати одна на одну: рай як сад, рай як місто, рай як небеса (за класифікацією С. Аверінцева). Для кожної з цих ліній точкою відліку слугував свій корпус біблійних текстів. Так, для першої – це старозавітний опис Едему у Книзі Буття (Бут. 2:8-3:24), для другої – опис Небесного Граду в Апокаліпсисі (Одрк. 21:1-22:5), а третя спиралася на юдейсько-християнську апокрифічну традицію (від «Книги Єноха праведного» до «Видіння апостола Павла»)¹.

Мотив мандрівки до земного раю був невід'ємною складовою не лише апокрифічного наративу, але й частиною середньовічної картографії. За узагальненням Ж. Делюмо, Едемський сад, недоступний людям із часів першородного гріха, існував як реальний географічний локус на периферії християнської Ойкумени принаймні до XVI ст. Ці аргументи, які дали імпульс для виникнення жанру ходінь до раю, можемо спостерігати в патристиці, наприклад, у Єпіфанія Кіпрського, а в латиномовному ареалі – у Святого Августина, похідні від узагальненого твердження, що в книзі Буття йдеться про закриття Едемського саду для людей, а не про його зникнення, звідки випливало, що він і по сьогодні існує на земній кулі². Тому в трактатах мислителів християнського Сходу та Заходу про земний рай говорилося в теперішньому, а не минулому часі; тому і з'являлися апокрифічні оповіді, у яких обрані смертні за особливих обставин могли помандрувати до райської обителі кудись на Схід або сушею, або водою, або ж опинитися там уві сні, якщо на те буде воля Божа.

Під впливом антиохійської космологічної моделі³, на теренах Візантійської імперії протягом V-VII ст. з'являється сюжетно-тематичний комплекс апокрифічних оповідей із вкрапленнями белетристично-фантастичних елементів, що розкривають тему складної та добровільної мандрівки до земного раю праведника за життя⁴; протягом усієї епохи Середньовіччя поступово викристалізо-

уватиметься його топика і морфологія, доки він не набуде ознак самостійного жанру. До цього корпусу текстів належать «Ходіння Агапія до раю», «Ходіння Зосими до рахманів», «Повість про Макарія Римлянина», а також дотичні до нього легенди про дерево Сифа та їхні модифікації в агіографії, зокрема в «Житті Єфросина-кухаря». Інтегральною семою всіх чотирьох творів є віра в розташування саду Адама та Єви не на небесах, не в минулому, а безпосередньо на землі тут і тепер.

У межах корпусу українських середньовічних ходінь до раю ми можемо простежити важливу тематологічну паралель. Агапій отримує в Божій обителі від святого Іллі в подарунок священні хліби, що ціляють мандрівників; святий Єфросин дає своєму гостеві в раю три золоті яблука, що здатні вилікувати будь-яку недугу; Зосима приносить у грішний світ оповідь про життя рахманів, яка може звільнити людство від страждань; три ченці (Феофіл, Сергій, Югин) з «Повісті про Макарія Римлянина» отримують цінні знання про місця, «де небо доторкається до землі», від святого старця, а уві сні споглядають крижану церкву, з-під вітваря якої било біле, як молоко, джерело безсмертя. На матеріалі двох текстів – «Ходіння Агапія до раю» та «Життя Єфросина-кухаря» – спробуємо проаналізувати функції мотиву райських дарів, принесених із потойбіччя у світ профанний, а також простежити генезу їхнього гастрономічного коду, який не є визначальним ані для «Ходіння Зосими до рахманів», ані для «Повісті про Макарія Римлянина».

«Слово святого отця нашого Агапія про людину, котра залишає дім свій, бере хрест і йде за Христом, як велить Святе Євангеліє» на теренах Київської Русі відоме з Успенського збірника (XII ст.). Головний герой апокрифа вирушає з Божою допомогою до поцейбічного раю, що розташований на периферії Ойкумени за Океаном, і зустрічає там пророка Іллю, який дарує йому цілющі хліби та супроводжує потойбіччям. Сам опис «острова блаженних» як «оази праведності» був осмислений автором твору крізь призму реалій чернечого життя в монастирі. Ім'я провідника Агапія в тексті невинне, адже це смертний, вдруге після Єноха живим узятий на небо; подекуди апокрифічна традиція зображувала Іллю мешканцем «земного раю». Біблійним *тематичним ключем*⁵ до тексту слугували мікросюжети з Другої книги Царів. Так, після зустрічі зі старозавітним пророком Агапій потрапляє на корабель, де потерпають дванадцять мореплавців (алегорія душі, що гине без

святого причастя в морі житейському, спорідненого з пустелею як місцем випробування Мойсея, Іллі та Христа): «Ми [пливемо вже] третій рік, заблукали в морі й не знаємо, куди пливти. [За цей час] брати наші вмерли від голоду, холоду й бур. Ми ледь живі. Ні хлібом, ні водою не насичувалися ми багато днів. Сьогодні чи завтра ми помremo»⁶.

Там він «бере шмат хліба, що дав йому Ілля в раю, перехрестив його хресним знаменням на чотири частини, воздав хвалу Богу й віддав їм. Їли хліб, і наситилися, частина ж лишилася цілою»⁷. Натомість у Біблії: із двадцяти ячмінних хлібів наказав пророк Єлисей, єдиний очевидець вознесення Іллі, нагодувати людей, на що «слуга його сказав: “Що оце покладу я перед сотнею чоловік?” Та він відказав: “Дай народові, і нехай їдять, І [...] вони їли й позоставили, за словом Господнім» (2 Цар. 4:43-44).

Важливо, що після виходу з рідного монастиря до корабля (еквівалента човна Харона) Агапія супроводжував орел. Традиційно образ цього птаха використовувався як алегорія Христа, одночасно символізуючи в середньовічних західноєвропейських «Бестіаріях» зв'язок людини з Едемом, утрачений після гріхопадіння Адама. Орел також ототожнювався з подобою Зевса, у якій він викрадав на Олімп Ганімеда. Проте цей птах був і атрибутом Єлисея в традиції візантійського іконопису. Джерелом візуального образу вважають слова пророка, сказані в момент перед з'явою «огняного возу й огняних коней» (2 Цар. 2:10) і вознесенням Іллі на небо: «Нехай же буде на мені подвійний твій дух» (2 Цар. 2:9). Якщо у «Ходінні Агапія до раю» справді врахована саме ця сема орла, яка з живопису перекодовується засобами художнього нарративу, можна помітити й деяку подібність у діяльності Агапія після зустрічі з пророком Іллею в земному раю й чудами, що творив пророк за життя й по його смерті.

Нарешті, логічний паралелізм мотиву зцілення голодних на кораблі хлібами, які протагоніст отримав від пророка Іллі, і відповідного епізоду в Другій книзі Царів є інтертекстуальною реляцією до поезії Єфрема Сиріна, у якій райські ріки могли «очистити джерела вод земних, / прокляттям отруених іздавна, / як у руках Єлисея очищала сіль / води хворі від недуга їх»⁸. Так, серед перших чуд, здійснених святим Єлисеєм, окрім переходу Йордану (2:6-8) та оздоровлення хворих, було зцілення води. Сюжет про воскресіння сина жінки-шунамітянки за допомогою молитви (2 Цар. 4:32-37) став генотекстом для ще одного фрагменту апокрифа: «Коли ж

вийдуть горожани назустріч вам, то вийде жінка в непристойній одежі й сльозах, із непокритою головою. І те, що вона тобі велить, те й роби»⁹. Вона просить святого повернути до життя дитину, померлу 18 днів тому, і Агапій це робить. Мешканці міста вмовляють його лишитись, бо він має «звичай» їх оживляти, коли ті вмирають¹⁰. У Новому Завіті є схожий сюжет про воскресіння Лазаря Христом (Ін. 11:1-44), однак з огляду на старозавітній біблійний тематичний ключ у апокрифі навряд чи текст відсилав свого імпліцитного читача саме до нього. Отже, старанно підібрані автором твору цитати з Другої книги Царів мали «симфонічно» підкреслити одну ідею Старого Завіту, прочитану крізь призму новозавітньої аксіології: зцілення страждених можливе лише з вірою в Бога, любов'ю до ближнього, яку можна вважати дарунком Нового Адама людству, та простуванням за Христом.

З погляду міфопоетики, у середньовічній християнській традиції дорога та ходіння набули ознак релігійних цінностей, оскільки будь-який шлях по горизонталі до місць теофанії потенційно міг символізувати «дорогу життя», а будь-яка ходьба – паломництво¹¹. Тому топос подорожі праведника до Бога, сповненої випробувань і спокус, генетично пов'язаний із ритуалами переходу, що представлені ініціацією – зміною онтологічного способу буття і суспільного статусу героя¹². Справді, східнохристиянські версії мандрівок до «островів блаженних» частково відтворюють «розширену формулу ритуалу переходу: відторгнення – ініціація – повернення»¹³. Тому, на нашу думку, узагальнений тип культурного героя, окреслений Дж. Кемпбелом, збігається з описом ідеального ченця – це той, кому «вдалося пробитися крізь місцеві й історичні обмеження до всезагально чинних»¹⁴. Спробуємо поглянути на сюжет подорожі Агапія до острівного земного раю пророка Іллі крізь призму матриці героїчного міфу (мономіфу), яку з невеликими похибками можна застосувати до усіх ходінь до раю. Дж. Кемпбел окреслює цю структуру так: «герой насмільюється вийти з буденного світу в край надприродного дива; там він здибується з легендарними силами й здобуває вирішальну перемогу; герой повертається з цієї загадкової пригоди, наділений силою обдаровувати благами своїх одноплемінців»¹⁵.

Агапія з суєтного світу на корабель з дванадцятьма отроками над Океаном переносить орел (перехід від світу живих до світу мертвих); у потойбіччі чернець засинає й прокидається оновленим; за Океаном його чекають випробування й, зрештою, входження в

простір блаженних й отримання одкровенень метафізичного плану. Загадкова мандрівка Агапія дає йому можливість написати й відіслати в Єрусалим опис райського побуту Іллі Фесвитянина. Важливо, що окрім власне проходження ініціації, герой має «повернутися тоді до нас преображеним і викласти нам той урок оновленого життя, що його він вивчив»¹⁶, бо «діяння деміурга мають космічне (колективне) значення»: це добування вогню, тобто космогонічний процес¹⁷. У апокрифічних ходіннях до раю його функції виконував мотив цілющих райських дарів, занесений до профанного світу; цілющі яблука Єфросина-кухаря чи хлібці Агапія підкреслювали матеріальність віднайденого Едему^{18*} й слугували своєрідним «ефектом реальності» (за визначенням Р. Барта)¹⁹.

Для семантичного рівня острова як ініціального простору інтегральним є значення смерті-воскресіння, межі та випробувань, тож модель острова як *imago mundi* в індоєвропейському фольклорі – це здебільшого лімінальний хронотоп. Проте рецепцію міфу й казки як його десакралізованої, недостовірної, неетіологічної та індивідуалізованої версії (за Є. Мелетинським²⁰) у ходіннях до раю

* Соціальна утопія ще в добу Античності аглютинувала народно-міфологічні уявлення про «золотий вік» і спробувала перенести його з осі лінійного розвитку людської історії на іншу площину – географічну – і віднайти його не в минулому, а за Океаном. У Книзі четвертій («Мельпомена») «Історії» Геродота відтворена делоська версія міфу про острів блаженних у Північно-льодовитому океані: «Гіпербореї посилають скіфам жертвенні дари, загорнуті в пшеничну солому. Від Скіфів дари приймають найближчі сусіди, і кожен народ завжди передає їх все далі до Адріатичного моря на крайньому заході. Звідти дари відправляють на південь: спочатку вони потрапляють до додонських еллінів, а далі їх везуть до Малійської затоки й переправляють на Евбею» [6; с. 187]. Цей мотив функціонує й у трактаті про гіпербореїв Гекатея Абдерського, сучасника Александра Македонського й Мегасфена, що зберігся в кількох фрагментах, які були інкорпоровані в твори восьми грецьких та латинських авторів, відтак за їх посередництва текст змогло переосмислити середньовічне християнство. У творі наратор згадує, що хтось із греків уже бував на цьому острові блаженних у Північному морі, про що «свідчать залишені дари з грецькими написами» [23]. На нашу думку, цей мотив констатує потребу Геродота та Гекатея показати матеріально досягну природу країни гіпербореїв, *перенести її з міфічного простору в іманентний видимий, розташований у конкретній точці землі*. Оповідь мала впевнити читачів у матеріальності «острова блаженних», образно кажучи, «*отілеснити*» міф. Однак мотив «райських» дарів у давньогрецькій літературі та в середньовічній східнохристиянській наративній традиції існували в різних ціннісних координатах, а тому не можуть бути тотожними.

слід розглядати в аскетичному вимірі, оскільки вони були створені в монастирі й для монастиря. «Прощу» Агапія до земного раю Іллі Фесвитянина в апокрифі можна тлумачити як релігійний акт: додання опору гріховного моря з метою звільнитися від влади матеріального простору задля прилучення до Небесного Царства завдяки монашому подвижництву. Так, відхід від суєтного світу до чернечої обителі був переміщенням із місця грішного у святе і в цьому сенсі дорівнював паломництву та смерті, яка теж була своєрідним географічно-просторовим рухом²¹.

Зустріч Агапія з Іллею Фесвитянином нагадує цілком реальний прецедент спілкування новоприбулого ченця з настоятелем: «І йшов Агапій багато днів і знайшов стіни, що стоять від землі до неба. І знайшов [там Агапій] віконце мале в стінах. І [коли] постукав [у нього] і покликав, [тоді] вийшов чоловік до нього і сказав: “Який шлях у тебе?”. Агапій же відповів: “Господь Бог – мій шлях”»²². Опис приміщення, у яке потрапив герой, нагадує чернечу келію: «Була постіль і трапеза прикрашені камінням дорогоцінним, і лежав [на столі] хліб, солодший від меду»²³ поряд із виноградом неземної краси, що символізує Таїнство Причастя. Пророк Ілля ділить чудові хліби, але згодом символ Тіла Христового «стояв цілий, наче й не був переломлений»²⁴.

Отже, імагологічна парадигма зображення острова як потойбіччя існувала як у давньогрецькому (а згодом – візантійському) фольклорі, так і в східнослов'янському. Локус землі, зусібч оточеної світовими водами, в аскетичному вимірі є алегорією монастиря як священної гори серед суєтного світу, з іншого – міфологічна свідомість апелює до іншого референта – це місце проведення ініціації²⁵. На користь актуалізації першої семи свідчить «едемський» побут пророка Іллі, бо «постіль і трапеза за стіною», – усе це в сумі з образами вівтаря й стін віддзеркалює, за спостереженнями В. Мількова, реалії монастирського побуту²⁶, прообразом якого в апокрифі є рай.

З погляду жанрової природи ходінь до раю, слід зауважити, що ці тексти виникають у точці перетину книжної та народної середньовічної культури, світської та сакральної, між літературою та міфом, і мають спільне ритуально-міфологічне підґрунтя з такими жанрами як агіографія та паломницькі тексти – «ходження». На формування жанру ходінь вплинули насамперед греко-візантійські традиції, які культивували мотив подорожі в різноманітних жанрах (від Гомера до Козьми Індікоплова)²⁷. За спостереженнями архи-

єпископа Ігоря Ісіченка, «архетипне значення для формування християнської семантики паломництва має біблійний опис подорожі Ноевого ковчега через згубні хвили потопу»²⁸. Так, праведник Ной із родиною рятується від загибелі, вирушаючи в ковчезі за Божим наказом до відновленої та звільненої від гріха землі. Символічне уподібнення храму до ковчега, певні семантичні зв'язки пальмового листа (вайї) та його аналога в слов'янських країнах – вербової галузки, з гілкою оливи, що була принесена Ноеві голубкою (Бут. 8:11), – все це робить плавання Ноя ключем до коду середньовічного паломництва (старослов'янська лексема «паломники» похідна від позначення неділі Вайї, тобто Входу Господнього до Єрусалима (Мт. 21:8; Мк. 11:8)). Звертання Ангела Господнього до Агапія актуалізує сему морського паломництва як шляху до Христа та моря як пустелі: «Іди вздовж моря й знайдеш місце, приготоване для тебе. Там облаштуйся й напиши про своє видіння, про те, що бачив, *проходячи місцями Господа*». «Отрок і двоє мужів великих із ним» запитали: «Чи здоровий ти, Агапію? Що робиш ти в затоках морських? Невже не знаєш, що звірі тут [водяться] люті й з'їдять [вони] тебе, Агапію?»²⁹. Але протагоніст впізнає Христа та його супутників, що порятували його: «Прославляю тебе, Господи, що сподобив мене знайти людину *в пустелях цих і глибинах морських*».

Згідно з гіпотезою Ю. Завгороднього, причалювання Агапія до віднайденого Едему пророка Іллі, його входження й вихід через двері в стінах «монастиря» можна розглядати саме як модифікований маршрут давньоруського паломника³⁰, який не лише зміг на власні очі побачити святині, пов'язані з іменем Ісуса Христа³¹, а й приніс зі Святої Землі символічну гілочку пальми і враження очевидця, переказані сучасниками усно чи письмово. У «Ходінні Агапія до раю» протагоніст також одразу після відвідин земного раю Іллі Фесвитянина вирушає писати мемуари, згодом надсилаючи їх у Єрусалим. Ю. Завгородній виокремлює сім етапів, після поетапного переживання яких онтологічний статус Агапія змінюється. Так, першим локусом є стіна (зустрічає й супроводжує Агапія провідник-медіатор – пророк Ілля; це дорівнює входженню до сакрального простору; 2) Агапій бачить хрест і згодом звекає до сліпучого сяйва святині, що свідчить про ініціацію внаслідок переживання вогненної ієрофанії; 3) сідає за стіл у трапезній, де хліб і виноград є раціоналізацією побаченого; 4) куштує райські потоки з джерела, від якого «просвітлюється розум» – причастя; 5) хліб, що

переламав Ілля, лишається цілим – ще одне чудо; 6) повернення до хреста – символічний вихід із сакрального простору; 7) повернення до отвору в стіні – фактичний вихід із сакрального простору³².

Варто зазначити, що в пам'ятці збережена і ритуальна послідовність Євхаристії («драми хліба й вина», що символізує смерть і воскресіння Спасителя): священник (тут – старозавітний пророк) спершу розділяє на частини хлібець, частину його з'їдає з долоні сам і потім частує помічника, а решту роздає для розговіння всім присутнім, те саме роблячи з вином. По завершенню церемонії чашу ставляють на місце, а обряд завершується. У апокрифі роль священнослужителя виконує Ілля Фесвитянин, Агапій є його помічником, а люди на кораблі, що заблукали, – це паства, яка отримує рятівне причастя. Отже, покадрове відтворення цього елемента літургії в поєднанні з використанням поетики простору візантійського храму стає синкретичним образом богослужіння, що має підкреслити лімінальність стану Агапія, який помирає для світу, свого дому й господарської діяльності та відроджується для служіння Богові.

Таким чином, виокремлений С. Аверінцевим мотив цілющих райських дарів, принесених мандрівниками з потойбіччя³³, у ходіннях до раю можна вважати субститутом топосу пальмової гілки в паломницьких текстах.

Проте від персонажа паломницької літератури Агапій відрізняється кількома суттєвими деталями. По-перше, він є «обраним» героєм. Водночас, на відміну від персонажів середньовічних візій раю як небес, мандрівка Агапія та Єфросина осмислена та добровільна; це не отриманий дарунок за добродійність («Заповіт Авраама») чи покарання за гріхи («Чистилище святого Патрика»). По-друге, паломник вважається людиною благою, але, на відміну від святого, він не здатний на творення чуда³⁴. Натомість демаркаційна лінія, що показує остаточну зміну онтологічного статусу Агапія, у пам'ятці досить чітка: «до» і «після» відвідин пророка Іллі. Отже, можна умовно поділити життєпис Агапія на два періоди: довгий шлях релігійно-морального самовдосконалення до мандрівки у земний рай і можливість самому творити чудеса та зцілювати інших – очевидний маркер святості й співприсутності з божественною благодаттю.

Кожну просторову категорію середньовічна епістема наділяла окремим значенням (теза М. Фуко), оскільки усі речі видимі продикують невидимі й пов'язані з ними³⁵; скриптор лише мав заува-

жити ці зв'язки. Кожен новий географічний пункт (зазвичай острів) для Агапія є наближенням до святості, кульмінацією чого є відвідини пророка Іллі, а згодом – власного монастиря, обриси якого нагадують житло старозавітного персонажа, взятого живим на небо «вогненними колісницями» й «вогненними кіньми». Псевдо-Діонісій Ареопажит писав, що одна з функцій символу – це реально являти світ надбуття на рівні буття³⁶. У контексті неоплатонічного ізоморфізму всього суцього слід розглядати уподібнення чернечої келії до раю Іллі Фесвитянина: «Піднявся сходами вгору, побачив гірницю, влаштовану в стінах тих, і ліжко в ній, і постіль [на ліжку]». Агапій творить молитву і сідає за написання оповіді, після чого Бог присилає корабель. Мореплавцю він каже: «Хай читають мою розповідь завжди і скрізь»³⁷.

Кожен новий ієрархічний рівень у семіосфері апокрифа ізоморфний усім іншим, і відповідно, між однаковими елементами різних рівнів встановлені відношення еквівалентності: дім – рідний монастир – перед-райський острів, на який Агапія приносить орел (атрибут євангеліста Іоана й символ Нового Завіту) – містичне єднання з Богом у земному раю пророка Іллі – новий монастир, на який вказав сам Христос – Царство Небесне. Причому смерть героя в монастирі (завершення мандрівки морем житейським), який він заснував за Божим велінням, уже не сприймається як рух по горизонталі чи по вертикалі, бо «блаженний [...] Агапій перебував у гірниці тій сорок років, харчуючись одним шматком [хліба], котрий дав йому святий Ілля. У раю закінчив Агапій життя своє...»³⁸. Як і Єфросин-кухар, Агапій одночасно перебував у Едемському саду й у чернечій келії.

Хронологія появи «Житія Єфросина-кухара» точно не встановлена, але протограф міг виникнути не раніше IV ст. і не пізніше VII ст. Згодом агіограф з'являється в ареалі *Slavia Orthodoxa*. У пам'ятці мотив пошуків раю роздвоєний: по-перше, у земний рай за життя потрапляє Єфросин, усліджений чорнороб, що перебував водночас у монастирі й у саду. Але Бог бачить приховане від світу видимого, і найбільше цінує в цій обителі кухара за самовіддану любов. По-друге, це шлях до Господа богобоязного пресвітера, що уві сні потрапляє до прекрасного огороженого саду, архетипу Едему, і повертається звідти вже оновленим. Там кухар на його прохання дає три яблука з дерева в центрі раю.

Єфросин стає водночас психопомпом і цілителем, допомагаючи братії монастиря також здобути «життя вічне» завдяки містичному

досвіду споглядання райського саду, а на алегоричному рівні прочитання – шлях до Бога через праведне життя ченця.

Опис дарів Єфросина у творі містить елементи *mirabilia* (за визначенням Ж. Ле Гоффа³⁹): братія розуміє, що автором щойно побаченого чуда є Бог. Так, яблука «за розміром своїм, кольором і запахом були не такими, як ростуть у нас»⁴⁰. Гастрономічний код у «Ходінні Агапія до раю», який апелює до тих самих концептів, теж є проявом божественного чудесного. Так, коли чернець сідає за стіл Іллі Фесвитянина на християнському «острові блаженних», він бачить хліб, «біліший од снігу», а поряд «виноград... із різними гронами: одні – багряні, інші – червоні, треті – білі. Такого винограду не бачив ніхто на землі»⁴¹. Їжа, розташована за принципом сусідства (*convenientia* за М. Фуко) – хліб і виноград – це іконічний знак Тіла Христового й причастя, яке в святих місцях є прекраснішим, ніж на землі, а гіпербола в обох текстах – елемент *mirabilia*.

Подарунок Єфросина «дали хворим, і відразу болящі зціленими були», після чого «пресвітер поклав їх на святий дискос» і «братія увірувала, що болящі зцілені тому, що яблука ті зірвані були в Господньому саду»⁴². Міфологічні системи (зокрема, давньогрецька й кельтська) здавна мали сюжети про місця, де проростають чудесні плоди (наприклад, локус Авалону чи Гіпербореї). Оповідь про диво-кухаря може зберігати зв'язок із мотивом молодильних яблук із саду Гесперід, прочитаного автором крізь призму біблійного символізму. У континуумі християнської традиції прототипом цілющих яблук із віднайденого Едему слід вважати оповіді про дерево Сифа⁴³, які були досить популярними в есхатологічних апокрифах («Слово про Адама і Єву») і перекладній белетристиці, а також еротапокритичній літературі. Зокрема, у «Люцидарії» майстер розповідає учню про дерево, що росло в центрі раю, і врятувало Адама від смерті. Так, коли праотець перебував на смертному одрі, «послав сина свого Сифа» до архангела Херувима, котрий стереже рай, аби той послав ліки на зцілення. Тоді архангел відламав пагін від дерева, що посеред раю стояло, з якого Адам і Єва згрішили»⁴⁴. Сиф приніс це дерево на землю, «посадив квітку в головах батька, і з квітки тої дерево виросло, і з нього оздоровлений Адам був і всі християни»⁴⁵. Інваріантом цього мотиву слід вважати і райську гілку, яку приносить архангел Гавриїл Марії в «Успінні Богородиці», але вже з раю небесного.

Поширеними були апокрифічні сюжети про те, що після потопу (як «першого усічення гріха», вчиненого прабатьками) дерево Сифа затонуло, або ж і по сьогодні стоїть у центрі земного раю. Віднайдений Едем згадується в усіх варіантах східнослов'янських редакцій апокрифічного «Одкровення Мефодія Патарського» безпосередньо перед оповіддю про потоп: «Сифове плем'я ж відділилося від племені Каїна. І вивів Сиф рід свій вперед, на гору, котра була біля раю»⁴⁶. Зауважимо, що в християнстві рух угору земними ландшафтами символізував моральне вдосконалення героїв, нагадував про вертикальну космологічну модель – пекло, земля, небеса – і тому ця дорога є шляхом від гріха Каїна до віднайдення втраченої Адамом безгрішності, яку можна повернути завдяки причастю.

На описи дарів із земного раю могла впливати й поезія сирійського автора IV ст. Єфрема Сиріна. У «Одинадцятій пісні про Рай» поет повітря потойбіччя вважає цілющим: «Являючись нам, наче лікар виразок, / цілюще дихання те / забирає від нас недугу, / що давнім Змієм заподіяна»⁴⁷.

У цій системі координат агіограф на рівні генетико-контактних зав'язків пов'язаний із концепцією Нового Адама, а через неї – зі старозавітнім сюжетом про гріхопадіння, який прочитаний крізь призму новозавітньої аксіології. Попри те, що яблуко в християнській традиції пов'язано з плодом із Дерева Пізнання Добра і Зла, художня деталь – пресвітер подає три плоди на дискосі, на якому зазвичай клали євхаристійного Агнця – зближує цей текст із творами про Агапія та може бути прочитаний як зцілення душ Святим Причастям. Новозавітня модель священної історії така: профанний земний час розпочинається навіть не від створення світу, а від гріхопадіння Адама, однак Новий Адам, Ісус Христос, з'являється на землі для здійснення пересотворення часу. Його воскресіння є моментом зупинки профанного часу й точкою відліку сакрального. З цього випливає, що образ чарівних яблук у агіографії символічно співвідносний з Євхаристією, «хлібом Ангелів»⁴⁸, а також із цілющими хлібами Агапія. Ця подібність обумовлена тим, що акт смерті та акт їжі постійно існують у міфі та ритуалі як «стійкий і нездоланий омонім»⁴⁹. Отже, обидва тексти – «Житіє Єфросина-кухаря» та «Ходіння Агапія до раю» – апелюють до центрального коду євхаристії – символіки спасіння від смерті: священник, що з'їдає бога-агнця під час літургії, сам дорівнює Богові, який жертвує своїм Сином для спокути гріхів людства⁵⁰.

Обрядовість християнської великодньої вечері, до якої відсилає як образ яблук на дискосі, так і примноження цілющих хлібів Агапія, зазвичай вважається пережитком ранньохристиянських агап («вечерь любові»). Полягали вони в акті переломлення виробу з тіста під час спільних трапез громади, що відбувалася в церквах до Лаодикійського собору в IV ст. Імовірно, ім'я Агапія^{*} засвідчує генетичний зв'язок із цими діями. Справді, як зазначає О. Фрейденберг, архаїчне осмислення харчу, що впливає з тотемізму, найкраще збереглося в обряді християнської літургії⁵¹. Проте міфоритуальне підґрунтя рятівних трапез можна простежити й у поганстві, про що свідчать греко-римські паралелі, пов'язані зі споживанням релігійної їжі: грецькі теоксенії й римські пульвінарії та лекцистернії. А це свідчить про те, що на рівні колективного несвідомого в індоєвропейських міфологічних системах аналоги «агап» були пов'язані з обрядами, які містили сему «воскресіння після смерті». У середовищі чернецтва вона могла бути проінтерпретована на рівні алегорії як рятівний «харч духовний», який послушник споживає під час життя в монастирі.

Як бачимо, у літературному дискурсі описова парадигма «місця, де земля зустрічалася з небом» залежала від монастиря як тексту (архітектурного та релігійного), і тому мешканці та ландшафти «острова блаженних» набували візуальних ознак чернечого світу. У процесі адаптації греко-римської спадщини та фольклору середньовічний автор найбільше звертав увагу не на фабулу твору, а на поетику простору, який мав бути максимально християнізованим.

Отже, думка про чернече служіння як особливий шлях до Бога (а в образно-синонімічному вимірі тексту – шляху до раю) кілька разів з'являється як лейтмотив і в «Житті Єфросина-кухаря», і в описі райської обителі Агапія, яка нагадує монастирську келію.

* Ім'я Агапія походить від давньогрецького слова *αγάπη* («агапе»), яке в добу Античності позначало один із чотирьох видів любові – до людства загалом. У аксіологічних координатах християнського світу лексема стала знаком жертовної та безкорисної любові, опосередкованої християнською вірою в Бога. Епізод із примноженням хлібів на кораблі страждених і зцілення мертвих Агапієм апелює також до образу Чоловіколюбця. Недарма крізь призму філософії неоплатонізму, яка мала значний вплив на патристику й космологію раннього християнства, ім'я – це «духовна конкретна норма особистісного буття», ейдос, «найкращим виразником якого є святий, своє емпіричне існування зробивши прозорим», щоб «крізь його душу світилось благодонне сяйво його імені» [25].

Мотив райських дарів, принесених подорожніми у світ профанний, можна розглядати як похідний від образу пальмової гілки у паломницькій літературі та ізоморфний йому; як свідчення вдалого проходження ініціації героєм та зміни його онтологічного статусу; як засіб для досягнення «ефекту реальності», що вказує на генетичний зв'язок ходінь до раю із фольклором та античними «одіссеями» до островів блаженних; як констатація матеріально-тілесної природи Едему «на сході»; зрештою, його можна трактувати крізь призму аскетичної аксіології. Так, шлях до земного раю лежить через чернече подвижництво й виконання приписів Нового Завіту: хлібці Іллі мають виразну символіку Тіла Христового й вказують на здатність протагоніста Агапія рятувати мандрівників у морі життєському вірою в Сина Божого, а плоди Єфросина рятують від тавра первородного гріха споживанням яблука на дискосі – амбівалентного іконічного знаку причастя.

¹ *Аверинцев С.С.* Рай // Аверинцев С.С. Софія-Логос. Словник / С.С. Аверинцев. – К. : Дух і літера, 1999. – С. 147.

² *Делюмо Ж.* У пошуках раю / Жан Делюмо ; переклад з француз. Зої Борисюк. – К. : Юніверс, 2013. – С. 14.

³ *Мильков В.В.* «Христианская топография» Козьмы Индикоплова. Комментарии // В.В. Мильков. Космологические произведения в книжности Древней Руси: В 2 ч. – Часть II. Тексты плоскоотно-комарной и других космологических традиций / Изд. подг. В.В. Мильков, С.М. Полянский. – СПб. : ИД Мирь, 2009. – С. 80-81.

⁴ *Мильков В.В.* Концепция земного рая в древнерусских апокрифах / В.В. Мильков // Апокрифы Древней Руси: тексты и исследования / составл., примечан., вступит. статья В.В. Мильков. – М. : Наука, 1997. – С. 207.

⁵ *Пиккио Р.* Slavia Orthodoxa: Литература и язык / Риккардо Пиккио. – М. : Знак. 2003. – 437 с.

⁶ *Хождение Агапия в рай* // Мильков В.В. Древнерусские апокрифы / В.В. Мильков. – СПб. : Из-во РХГИ, 1999. – С. 645.

⁷ Там само.

⁸ *Многоценная жемчужина: Литературное творчество сирийцев, коптов и ромеев в I тысячелетии* / пер. с сир. и греч., сост., предисл. и коммент. С.С. Аверинцева. – К. : Дух і літера, 2003. – С. 46.

⁹ *Хождение Агапия в рай* // Мильков В.В. Древнерусские апокрифы / В.В. Мильков. – СПб. : Из-во РХГИ, 1999. – С. 643.

¹⁰ Там само. – С. 645.

¹¹ *Лотман Ю.М.* Семиосфера / Ю.М. Лотман. – СПб. : Искусство – СПб, 2000. – С. 298.

- ¹² *Еліаде М.* Священне і мирське; Міфи, сновидіння і містерії; Мефістофель і Андрогін; Окултизм, ворожбитство та культурні уподобання / Мірча Еліаде. – К. : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2001. – С. 97.
- ¹³ *Кемпбел Дж.* Герой із тисячею облич / Джозеф Кемпбел ; укр. переклад Олександра Мокровольського. – К. : ВД Альтернативи, 1999. – С. 31.
- ¹⁴ Там само. – С. 22.
- ¹⁵ Там само. – С. 31.
- ¹⁶ Там само. – С. 22.
- ¹⁷ *Мелетинский Е.М.* Миф и сказка [Електронний ресурс] / Е.М. Мелетинский – Режим доступу: <http://www.ruthenia.ru/folklore/meletinsky11.htm>. – (дата звернення 2.01.17) – Назва з екрана.
- ¹⁸ *Мильков В.В.* Концепция земного рая в древнерусских апокрифах / В.В. Мильков // Апокрифы Древней Руси: тексты и исследования / составл., примечан., вступит. статья В.В. Мильков. – М. : Наука, 1997. – С. 207-231.
- ¹⁹ *Барт Р.* Эффект реальности [Електронний ресурс] / Р. Барт. – Режим доступу: <http://www.philology.ru/literature1/barthes-94f.htm>. – (дата звернення 15.11.2016). – Назва з екрана.
- ²⁰ *Мелетинский Е.М.* Миф и сказка [Електронний ресурс] / Е.М. Мелетинский – Режим доступу: <http://www.ruthenia.ru/folklore/meletinsky11.htm>. – (дата звернення 2.01.17) – Назва з екрана.
- ²¹ *Лотман Ю.М.* Семиосфера / Ю.М. Лотман. – СПб. : Искусство-СПб, 2000. – С. 299.
- ²² *Хождение Агапия в рай // Мильков В.В.* Древнерусские апокрифы / В.В. Мильков. – СПб. : Из-во РХГИ, 1999. – С. 644.
- ²³ Там само.
- ²⁴ Там само.
- ²⁵ *Горницкая Л.И.* Место, которого нет... Острова в русской литературе / Л.И. Горницкая, М.Ч. Ларионова. – Ростов нД : изд-во ЮНЦ РАН, 2013. – С. 30.
- ²⁶ *Мильков В.В.* Хождение Агапия в рай. Комментарии // Древнерусские апокрифы / В.В. Мильков. – СПб. : Из-во РХГИ, 1999. – С. 650.
- ²⁷ *Білоус П.* Паломницька проза // Петро Білоус. Історія української літератури: У 12 т. – Т. 1. Давня література (X – перша половина XVI ст.) / наук. ред. Юрій Пелешенко, Микола Сулима. – К. : Наукова думка, 2013. – С. 480.
- ²⁸ *Ісіченко І., архієпископ.* Аскетична література Київської Русі / Ігор Ісіченко, архієпископ. – Харків : Акта, 2005. – С. 274.
- ²⁹ *Хождение Агапия в рай // Мильков В.В.* Древнерусские апокрифы / В.В. Мильков. – СПб. : Из-во РХГИ, 1999. – С. 642.
- ³⁰ *Завгородний Ю.Ю.* Топос земного рая в книжной культуре Древней Руси (на примере «Съказания отца нашего Агапия») [Електронний ресурс] / Ю.Ю. Завгородний. – Режим доступу: <http://aiem-asem.org/wp-content/uploads/2015/05/zavgorodniy.pdf> Завгородний – (дата звернення 10.08.2016). – Назва з екрана.

- ³¹ Білоус П. Паломницька проза // Петро Білоус. Історія української літератури: У 12 т. – Т. 1. Давня література (X – перша половина XVI ст.) / наук. ред. Юрій Пелешенко, Микола Сулима. – К. : Наукова думка, 2013. – С. 480.
- ³² *Завгородній Ю.Ю.* Топос земного рая в книжній культурі Древньої Русі (на прикладі «Съказання отця нашого Агапія») [Електронний ресурс] / Ю.Ю. Завгородній. – Режим доступу: <http://aiem-asem.org/wp-content/uploads/2015/05/zavgorodnyi.pdf> Завгородній – (дата звернення 10.08.2016). – Назва з екрана.
- ³³ *Аверинцев С.С.* Рай // Аверинцев С.С. Софія-Логос. Словник / С.С. Аверинцев. – К. : Дух і літера, 1999. – 464 с. – С. 148.
- ³⁴ Білоус П. Паломницька проза // Петро Білоус. Історія української літератури: У 12 т. – Т. 1. Давня література (X – перша половина XVI ст.) / наук. ред. Юрій Пелешенко, Микола Сулима. – К. : Наукова думка, 2013. – С. 480.
- ³⁵ *Фуко М.* Слова і вещи. Археологія гуманітарних наук / Мишель Фуко. – СПб. : А-сад, 1994. – С. 55.
- ³⁶ *Псевдо-Дионісій Ареопажит.* Ареопажитики [Електронний ресурс] / Псевдо-Дионісій Ареопажит. – Режим доступу: <http://www.pravenc.ru/text/75898.html> – (дата звернення 18.04.2016). – Назва з екрана.
- ³⁷ Хождение Агапія в рай // Мильков В.В. Древнерусские апокрифы / В.В. Мильков. – СПб. : Из-во РХГИ, 1999. – С. 646.
- ³⁸ Там само.
- ³⁹ *Ле Гофф Ж.* Середньовічна уява / Жак Ле Гофф. – Львів : Літопис, 2007. – С. 33.
- ⁴⁰ Житіє Евфросина-повара // Житія византийських святих / пер. Софії Полякової. – СПб. : Corvus, Terra Fantastica, РоссКо, 1995. – 596 с. – С. 373.
- ⁴¹ Хождение Агапія в рай // Мильков В.В. Древнерусские апокрифы / В.В. Мильков. – СПб. : Из-во РХГИ, 1999. – С. 644.
- ⁴² Житіє Евфросина-повара // Житія византийських святих / пер. Софії Полякової. – СПб. : Corvus, Terra Fantastica, РоссКо, 1995. – 596 с. – С. 373-374.
- ⁴³ *Мильков В.В.* Концепція земного рая в древнерусських апокрифах / В.В. Мильков // Апокрифи Древньої Русі: тексти і дослідження / составл., примечан., вступит. статья В.В. Мильков. – М. : Наука, 1997. – С. 208.
- ⁴⁴ Апокрифи і легенди з українських рукописів: У 5 т. / Зібрав, упорядкував і пояснив др. Іван Франко. – Т. IV. Апокрифи есхатологічні. – Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2006. – С. 34.
- ⁴⁵ Там само.
- ⁴⁶ Откровение Мефодия Патарского // Мильков В.В. Древнерусские апокрифы / В.В. Мильков. – СПб. : Из-во РХГИ, 1999. – С. 689.
- ⁴⁷ Многоценная жемчужина: Литературное творчество сирийцев, коптов и ромеев в I тысячелетии / пер. с сир. и греч., сост., предисл. и коммент. С.С. Аверинцева. – К. : Дух і літера, 2003. – С. 44.
- ⁴⁸ *Аверинцев С.С.* Рай // Аверинцев С.С. Софія-Логос. Словник / С.С. Аверинцев. – К. : Дух і літера, 1999. – 464 с. – С. 148.

⁴⁹ *Фрейденберг О.М.* Поэтика сюжета и жанра / О.М. Фрейденберг ; подгот. текста, справочно-научн. аппарат, послесловие Н.В. Брагинского. – М. : Лабиринт, 1997. – С. 58.

⁵⁰ Там само. – С. 54.

⁵¹ Там само. – С. 53-54.

